

「無生法忍」の成立について

真 田 康 道

一

初期大乘仏教時代の比較的初期段階に、無生法忍 (anupātika-dharma-kṣānti) は誕生した。そして重要な用語として大乘の中に組み込まれその思想の発達、展開に貢献して来た。この言葉の意味は、「菩薩が、もの(法)は不生不滅であると認め確信すること」であるが、前半の「無生法 anupātika-dharma」は、空と諸法実相に由来するから、この語が大乘特有のものであることが知られる。しかし後半の「忍 kṣānti」は、原始仏教やアビダルマ仏教時代にすでに存在していた用語である。また、無生法忍における「忍」は、「忍可決定」の義と言われる通り、菩薩が「一切法はすべて空である」と、大乘の真理を明白な状態で、認受することである。したがってこれは諸法実相の理法そのものではなくて、むしろ菩薩の内観に属する智慧の一種である。ところで、「忍 kṣānti」は忍辱波羅蜜などとして使用される場合には、忍耐すること、堪え忍ぶことの意味である。kṣānti は、

「無生法忍」の成立について

忍耐する、堪え忍ぶを意味する動詞 kṣam から派生した語であるから、忍辱波羅蜜としての意味の方が、菩薩の智慧の一種として使用されるよりも一層「忍」の原意に近い。

この「忍」の堪え忍ぶ意味としての用例はすでに原始仏教聖典の中に見受けられる。すなわち『法句経』(三三九偈)に

罪もないのに罵詈雑言と体罰と縛縛(される)を忍び、忍辱を力とし、勇気ある力を軍隊として有する人を、われはこれをバラモンと呼ぶ。⁽¹⁾

と、この様に叙述されている通りである。

ところで、「忍」のもう一つの意味、すなわち菩薩の智慧の一種として、忍可決定の義を有する「忍」は、アビダルマの有部において、その修道論の中に組み込まれ重要視されている。『俱舍論』中にこれを見ると、「分別賢聖品」第六の二に、まず四善根の四つの徳目、すなわち煖・頂・忍・世第一法中に於ける三番目の徳目として説かれている。これは、未だ修行者は、凡夫の位にあるが、次の聖者位(見道位・預流向)に進むための準備的な修行段階(加行位または順

決択分)として、四諦をつぶさに觀察する、いわゆる四諦十六行相を觀察する修行徳目である。修行者は、四諦を十六の行相に分けて、有漏の慧をもって繰り返し觀察すると、善が積まれて順次に煖から世第一法へと位が進むと云う。煖と頂とはまだその位は不安定であるが、忍以降は、不動であるという。『俱舍論』は四善根の忍については、次のごとく説明する。

此の頂の善根が下・中・上品へと漸次増長して成満に至る時、善根を生ずること有り。名づけて忍法となす。四諦の理に於いて能く忍可する中に、此れは最勝であるが故に、又は此の位には、忍じて退墮することが無い故に、名づけて忍法と為す⁽³⁾。

この四善根中における忍の記述から、「忍可決定」の意味が理解できる。

さらに、同じ「分別賢聖品」第六の二中に聖者位における「忍」が説かれている。⁽⁴⁾すなわち、この場合は、聖者位である四向四果中の最初の位である預流向から第二位の預流果に至るとき、聖者は無漏慧を所持して見道位から修道位へと進むが、その時に十五心を十五の刹那を要してつぎつぎに經過して見道を離れる。そして、第十六心刹那に見惑を断じて修道位(預流果)に進む。したがって、見道から修道へと進むために十六心を要することになるが、これらは、すべて四諦現觀によって得られる知恵である。それぞれの諦に、法智忍・法智・類智忍・類智の四種の智が有るとするから四諦中には、苦法智忍・苦法智・苦類智忍・苦類智・集法智忍・集法智・集類智忍・集類智・滅法智忍・滅法智・滅類智忍・滅類智・道法智忍・道法智・道類智忍・道

類智の十六種の慧(八忍八智)が存在することになる。この中に苦法智忍・苦類智忍・集法智忍・集類智忍・滅法智忍・滅類智忍・道法智忍・道類智忍の八種の忍がある。

これらの内、苦法智忍について『俱舍論』は次の様に叙述している。

此の忍(苦法智忍)は、是れ無漏であることを顕わそうとする為の故に、後の等流を挙げて以て標別と為す。此れ能く法智を生じ、是れ法智の因であるから、法智忍の名を得る。華果樹の如くである、即ち此れを「入正性離生」と名づける。亦また「入正性決定」とも名づける。此れは是れ、初めて正性離生に入り、亦是れ、初めて正性決定に入ることによるが故である。經に説いている。「正性」とは「涅槃」である、と。或いは正性の言は、諸の「聖道」に目づける。「生」とは、「煩惱」を謂う。或いは「根が未だ熟していない」をいう。「聖道」は能く「煩惱を」越える故に「離生」と名づける。能く「決して涅槃に趣き」、或いは「諸の相を決する」故に、諸の聖道は「決定」の名を得る。「したがって」此の位の中に至るを説いて名づけて「入」となす。此の忍が生じ已むるとき聖者の名を得る。⁽⁵⁾

seyam duḥkhe dharma-jñāna-kṣāntir ucyate / anāsrava-jñānārham niṣyandena viśeṣaṇam / dharma-jñānārham kṣāntiḥ / puṣpa-phala-vikṣavat / saiva ca niyānāvakraṇtir ity ucyate / samyaktva-niyānāvakraṇāt / samyaktvaṇ nirvāṇam uktam sūtre / tatra niyamo niyāma ekānti-bhāvaḥ / tasyābhi-

gamanam avakramanam / tasyāṃ cōpannāyām āryapudgala
ucyate /⁽⁸⁾

以上、苦法智忍中に述べられている忍の意味について要約すると、

① 忍は四諦十六行相を現観することによって得られる知恵の一種である。

② 忍は「法」智を生ずる因である (dharma-jñānārthaṃ kṣā-
ntiḥ)

③ 忍は涅槃や聖道に向かわしめる、「決定」の義を有する。すなわち正性離生 nyāmāvakrānti, 正性決定 samyaktva-niyāmāva-
krānti と言われるごとくである。

④ 忍には③の忍可決定の性質が有る故に、それを修得した者は一定の位にいたる。すなわち八忍八智では初めの苦法智忍を得た段階で聖者の位にすむ。

さらに、忍に関して述べるところは、加行道・無間道・解脱道・勝進道の四道中、煩惱を断じる位である無間道に、忍を配置し、そして無間道で煩惱を断じた後、一念の内にさとり位である解脱道に智を配している。また「分別智品」第七の一では、忍と智と見は、慧の一種であるとしてそれぞれの性格についてのべている。平川彰博士は、忍について、「有部で説く悟りの智慧は、八忍八智であるが、煩惱を断ずるのは忍の作用であり、これを自己のものにするのは、智の作用である。煩惱を断ずる忍は、煩惱と同時にある。共有しなければ「断ずる」ことはできないからである。これにたいして、忍につづく智は煩惱と共在しない。煩惱は忍によって断ぜられているため、もはや生じ

ないからである。したがって、智において解脱が実現する。忍は煩惱を断じていても、なお煩惱は存在するため、まだ解脱とはいえない」と解説された後、三慧については、このように述べておられる。すなわち「見」は「追求する作用（推度の性）」、忍と智も見の作用をもっているが、忍は特に「洞察する力、割り切る力、理解する力」であり、智は「納得する力」であると云う。⁽¹²⁾

以上『俱舍論』中の「忍」について概説したが、有部の四諦十六行相を現観して得られるこれら八忍八智説は、『俱舍論』ひとりの説ではなくて、もっと成立の古い『発智論』や有部の他の論書にも記述されているところである。したがって慧の一つである「忍」の起源も大乘以前にさかのぼることになる。このことから大乘の「無生法忍」も、その成立に関してアビダルマ教学、とくに有部教学の修道論上に展開される「忍」の影響を受けていることが考えられる。すなわち「無生法忍」は、アビダルマの忍に関する考え方を踏襲して、それを大乘の菩薩道に当てはめてできあがったとみてよいであろう。これは後述するごとく、『大品』系の般若経になると一層顕著になってきている。

「忍 kṣānti」には、耐え忍ぶ意味と忍可決定の意味の二種があった。両者の起源は明らかでないが、桜部健博士によれば、慧の一種（忍可決定の意味）としての「忍」については、「慧の一相として推度の性をもつとされる kṣānti（無生法忍というときの忍もそれであるが）の語は、阿含の中のことば遣いにまさしく根拠をもつ」と論述されている通りである。すなわち、「忍」の持つ二種の意味は、とも

に原始仏教經典にまで、その起源は遡り得るのである。しかし、慧の一種としての「忍」は原始仏教時代に淵源を発するにしても、先述した『俱舍論』の内容の通り、アビダルマ仏教時代になって、その語の持つ意味が一層深められ、整備され、明確にされて来た。

「小品系般若経」になると、前者の意味としての忍は、忍辱波羅蜜に受け継がれ、後者のそれは無生法忍に受け継がれていった。さらに「小品系般若経」になると、ふたたび二つが一つの無生法忍において会通されている。

二

無生法忍の起源は、「般若經典」の成立発展と密接な関係があると考えられている。しかし、一口に「般若經典」と云っても、内容の種類、制作や翻訳年代別、梵本・漢訳・西蔵訳・中央アジア諸言語訳のいわゆる言語別と云った、多岐の種別にわたり、それらを系統別に整理分類することは難しい。しかし、E. CONZE の試みる般若経を四つに分類する方法は、今日の学会で広く支持されている。今差し当たって、無生法忍の起源を考える場合、問題となるのは、四つの分類中の前二者である。すなわち、

(1) 基本般若経の作成——『八千頌般若経』——紀元前一〇〇〇、紀元後一〇〇年

(2) 般若経の拡大増広——『十万頌般若経』『二万五千頌般若経』

——『一万八千頌般若経』——紀元後一〇〇〇、紀元後三〇〇年

の二つの般若経のグループである。しかし、梶山雄一博士は、(1)の年代を世紀前後五〇〇年頃に訂正されている⁽¹⁵⁾。この拙論に於いては般若経成立史を上記のコンゼの説に、その大筋において従うことにする。換言すると(1)と(2)の関係は、(1)↓(2)へと拡大発展したのであって、

(2)↓(1)へと縮小化したのではない。そう仮定する方が無生法忍の成立を論ずる場合、矛盾なくスムーズに行くからである。この拙論においては、漢訳經典を多く採り上げるので、(1)のグループを便宜上「小品系般若経」、(2)のグループを「小品系般若経」と呼ぶことにする。

ところで、無生法忍は、いつごろから大乘經典に現れるようになったのであろうか。赤沼智善師は、『阿闍佛國經』が『小品般若経』よりも成立が古いことを論じ、八つの理由を挙げておられる。その一つに、『阿闍佛國經』は菩薩の不退転を重視しているが、無生法忍を説いていない。『小品般若経』では不退転とともに無生法忍を説いており、以後の大乘經典の得忍の源流をなしている、と指摘されている⁽¹⁶⁾。

また静谷正雄氏も同様に、『小品般若経』の「不可得空」の思想、あるいはその体認である「無生法忍」を説くものは、『小品般若経』以後の成立であり、説かないものは、以前の成立であるとみてよい、と述べておられる⁽¹⁷⁾。両氏の説は、無生法忍の起源は『小品般若経』であって、それに先行する『阿闍佛國經』には、まだ無生法忍は見られないとする。しかし『小品』よりも古い『般若経』の漢訳も存在する。この点について、詳細に考察する必要がある。

ところで『小品般若』には、五箇所無生法忍の叙述があるが、それらに対応する異訳・梵本・西蔵訳の訳語を整理すると、

a. 『道行』・『大明度』——「無所従生法楽」

b. 『鈔經』——「無所従生法楽忍」

c. 『小品』・『大般若』四・『佛母』・『八千頌』・西蔵『八千頌』・

「無生法忍」(Sk. anutpatika-dharma-kṣānti Tb. mi-skye-baḥi-chos-la-bzod-pa)

の三つに分けることができる。無生法忍は、無所従生法忍とも表現されることはあるが、aの無所従生法楽は、明らかに異なった言葉ではないだろうか。つまり「法楽」は、はたして「法忍」の原語 dharma-kṣānti と同一かどうかと云うことである。『道行般若』の支婁迦讖や『大明度』の支謙は、dharma-kṣānti を法楽と訳したことも想起される。しかし、両經の多くの箇所「忍」の訳語が見られる。例えば『道行經』の「諸惡悉當忍」⁽¹⁹⁾とか、『大明度』の「誓忍衆苦究竟佛業」⁽²⁰⁾などの記述は、明らかに kṣānti を忍と訳している。さらに、支婁迦讖は忍辱波羅蜜 kṣānti-pāramitā を辱提波羅蜜と訳しているが⁽²¹⁾、經典中の他の箇所には、忍辱の訳語も見られるし、支謙の方はそれを忍辱度無極と訳している⁽²³⁾。したがって、支謙も支謙も共に kṣānti を忍と訳している箇所もある。しかし、そう訳している場合は、忍が「堪忍」の意味の場合だけであって「忍可決定」の意味の、いわゆる「慧としての忍」に相当する箇所では「楽」と訳している。さらに、bの『般若鈔經』では、法楽に忍を加えて無所従生法楽忍としてしている。これらのことから、法楽の語源は dharma-kṣānti ではなく、元来は、異なった語であったと考えられる。以上のことから云えることは、『道行』と『大明度』の梵本には、堪忍する意味の「忍 kṣānti」は存

「無生法忍」の成立について

在したが、忍可決定の義、すなわち慧の一種としての「忍」は存在しなかったと考えることができる。

ところで、佐々木現順教授は、kṣānti が二種の意味を持つようになったのは、プラークリット語が誤って混入した結果によるという説を立てておられる。すなわち、バーリ語の khaṇṭi は「be willing to 意樂する」と「bear 忍耐する」の二つの意味があるが、前者の意味が、サンスクリット語では、kānti となるべきところを kṣānti として使用されたとする説である⁽²⁴⁾。しかし、桜部健博士は、プラークリット語の「愛」の意味を持つ khaṇṭi が、サンスクリット語で kṣānti として誤用された事実は、大乘仏典中にあまり例がなく、むしろその場合には、正しく kānti として使い分けている。したがって、佐々木現順教授の説は、一般的現象ではなかったとして、疑問を投げかけておられる⁽²⁵⁾。今、「般若經」の「無生法忍」にこの説をあてはめて検討してみる。そうすると『道行』や『大明度』の原本には、すでに anutpatika-dharma-kṣānti としてあったが、プラークリットの影響によって、この kṣānti は、「楽」としての意味を持っていたために、支婁迦讖や支謙は「無所従生法楽」と訳したことになる。このように仮定すると、この問題は矛盾なく受け入れられるかのようにも思われる。しかし佐々木教授の説によれば、kṣānti の willing to (意樂) が慧の一種としての起源につながるという。つまりサンスクリットの kānti の意味に相当する kṣānti の解釈が、慧の意味の起源であるとされるが、be willing to と忍可決定とは、意味上の大きな隔りがある。このことは、佐々木教授自身認められているところである。し

たがってもし、無生法忍中の *ksānti* が、プラークリットの影響によって *willing to* の意味を持っていたとするならば、「無生法忍」の保有する本来の意味を充分に發揮するとは思われない。なぜなら、菩薩が一切法を現觀し、菩薩の自覺（忍可決定）にもとづいてこそ、「無生法忍」は修得されるのであって、決して無生法を菩薩が志向するような意味ではない。また見方を変えて、支謙や支謙がプラークリットの影響を受けて、無所従生法案と訳したのではないかと、訳者にその原因を帰することも可能である。しかし後述するように、支謙や支謙は他の經典中では「無所従生法案忍」「忍地」「不起法忍」などと訳しており、かれらが「般若經」と『般若三昧經』のみを、プラークリットからの影響にもとづいて「無生従所法案」と訳したとは、考え難い。

それでは、「法案」の語源は、何であろうか。中村元著『仏教語大辞典』によると、「釈尊がさとしたのち一週間、自分のさとした法を回想して楽しんだこと」と記しており、サンスクリットとして、*dharmā-rati*, *dharmārāma-rati*, *dharmā-saṃbhoga* が挙げられて⁽²⁶⁾いる。法案の語源については、もっと詳しく調べる必要があるが、ともかくこの説明によると、釈尊が悟りを開かれた直後の状態について、『律藏・小品』などに「そのとき、ブツダ世尊はつい今しがたさうられ、ウルヴェーラーのネーランジャラー川のとおり、菩提樹の根もとにおられた。そして世尊は七日のあいだ菩提樹の根もとで、一たび足を組んだままの姿勢で、解脱の安樂を心ゆくまで味わって坐しておられた⁽²⁷⁾」と叙述されているのがそれである。したがって「法案」は、釈尊が解脱の安樂を味わられた境地、すなわち「三昧」、あるいは「禪

定」の一つである。さらに法案は、「現法案住 *dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra*」に通じる、とも考えられる。この場合、法案のサンスクリットは *‘dharma-sukha* である。『俱舍論』分別定品第八には、阿羅漢の靜慮（禪定 *dhyaṇa*）の説明として、現法案住を説いている。すなわち、

何の義に依るが故に靜慮の名を立つるや。此れ寂靜にして能く審慮するに由るが故なり。審慮とは即ち是れ實に了知する義なり。心、定に在れば、能く實の如く了知す、と説くが如し。審慮の義の中に地の界を置くが故なり。此の宗に審慮は慧を以て体となす。……靜慮を如何が独り名づけて勝れたりと為すや。諸の等持の内にて唯此れのみが止を摂し、止と觀と均行し、最も能く審慮し、現法案住及び樂通行の名を得るが故に、此の等持を独り靜慮と名づく。⁽²⁸⁾

*dhyaṇam iti ko' rthaḥ / dhāyanty aneneti / prajānanti arthaḥ / samāhita-cittasya yathābhūta-prajñānāt / cintanārtho hy eṣa dhātuh / cintanam ca prajñeti siddhāntaḥ / kaś ca prākṣa-yuktaḥ / yo' Ņga-samāyuktaḥ samādhīḥ / sa hi samāhita-vipaśyanābhyāṇ yuga-naddha-vāhitrād dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra uktaḥ sukha ca pratipad iti / sūtrāṇ tena dhyaṇanti⁽²⁹⁾と、記述している。これに依ると、靜慮 *dhyaṇa* は、審慮することと *dhyaṇanti* であるが、また了知すること *prajānanti* であり、慧を本性とする。また、それは止（|| 定）と觀（|| 慧）とが同時にそなわっている様な禪定であって、その様な禪定を現法案住と言い、あるいは*

は涅槃に通じる道（樂通行）であると、云う。したがって、現法樂住は定ではあるが慧と表裏一体の定である。舟橋一哉教授によると、この定は、戒・定・慧の三学の場合の様に、戒↓定↓慧と言う実践道にある、定が慧を得る為の手段としての、言わば「定↓慧」の關係にある定ではなくて、「慧解脱」の「慧」に対する、「心解脱」の「定」としての關係にあつて、「慧解脱の定」↓「心解脱の定」という形で示される定である。それが現法樂住であり、決して慧を得る為の手段としての定ではない、と論じておられる。⁽³⁰⁾

同様に無所從生法樂も、法の不生を現觀して得られるから、慧を保持している禪定であると言える。しかし、後代になると、慧の面が強調されるようになって、無生法忍となったと言う推理が成り立つ。そして、その中間的存在が無所從生法樂忍である。換言すれば、「小品系般若經」の無生法忍の思想は、「無所從生法樂」↓「無所從生法樂忍」↓「無生法忍」へと段階を経て、確定されるに到つたのである。これらの変遷は、漢訳の古さの年代順と一致しているが、勿論一般論としては、漢訳年代の古いものが、必ずしも古い原典に基づいているとはかぎらない。

その他、『道行般若』の記述するところから言えることは、無生法忍の果として阿惟越致（不退轉）を説いている。また、別の箇所では『道行般若』は「無所從生法樂」の果として、「受決」すなわち授記を説いている。⁽³¹⁾これは、すべての「小品系」と「大品系」般若經に受け継がれている。無生法忍の思想が、極めて初期の段階から不退轉、および授記思想と関連して説かれていることは注目してよい。

「無生法忍」の成立について

三

支婁迦讖と支謙は、「般若經」中で無所從生法樂と訳出しているが、この語句が無生法忍の原語と異なっていたかどうかを、もう少し確認する為には、この二人の他の經典をしらべる必要があるだろう。まず支謙の訳本と、その訳語を挙げると、次の如くである。

三卷本『般舟三昧經』——無所從生法樂⁽³²⁾

『屯眞陀羅尼經』——無所從所法樂忍⁽³³⁾

『遺日摩尼經』——忍地⁽³⁴⁾（無生法忍の異名）

この様に三卷本『般舟三昧經』には、『道行般若』と同じ訳語が見られるが、『屯眞陀羅尼經』中には法樂忍が、また『遺日摩尼經』中には、忍の語が見られる。では、支謙の訳したものはどうであろうか。

『佛說維摩詰經』——不起法忍⁽³⁵⁾

『菩薩本業經』——悉得法樂 歡喜之忍⁽³⁶⁾

ここでも同じく、支謙訳出の語句にも忍がみとめられる。すなわち、支謙、支謙共に、翻訳した經典によって法樂・法樂忍・法忍、と云った訳語の違いが見られる。これら訳語の違いは、訳者の訳し方の違いではなくて、原語の違いによって、生じたものとみなさねばならないであろう。

さらに、法樂と法忍の原語が異なることを支持する証拠として、三卷本『般舟三昧經』中に「樂於深經」⁽³⁷⁾および「常樂重於經」⁽³⁸⁾と云う表現がある。これは「賢護分」では、「具甚深忍」⁽³⁹⁾、「皆能安住成就深

忍⁽⁴⁰⁾』となっている。すなわち、『般舟三昧經』の「樂」が、『賢護分』では「忍」に置き換えられている。しかし、『般舟三昧經』の樂は忍の意味ではなく、「經（法）を樂しむ」を意味することは明らかである。前述したごとく、『般舟三昧』では無所從生法樂とするが、この「法樂」は、このような意味であって、法忍の意味ではない。また、前述の『菩薩本業經』における「悉得法樂 歡喜之忍」中の法樂と忍の關係は、「悉く法樂歡喜の忍を得る」であるから、法樂と忍は異なることが分かる。「無所從生法樂忍」中の法樂忍もこの意味であると考えられる。

以上、様々な理由を述べたが、これらの理由から、法樂・法樂忍・法忍の原語は、異なっており、単なる訳出上の表現の相違に帰せられるものではない。したがって、「小品系般若經」の無生法忍は、最初からそうであったのではなく、「無所從生法樂」↓「無所從生法樂忍」↓「無生法忍」へと展開した、と結論することができる。

ところで、『三卷本』『般舟三昧經』では、「無所從生法樂」となっていた。この表現は古形のものであって、『道行』、『大明度』と同じである。またこの經の訳者については、竺法護説と支婁迦讖説の二説があったが、現在の学会では、支婁迦讖説が有力である⁽⁴¹⁾。したがって、無生法忍の成立を論じようとするならば、この經典を詳細に検討する必要がある。まず「忍」について検討すると、『三卷本』『般舟三昧經』(以下『三卷本』)では、「常行忍辱無⁽⁴²⁾鹿漏⁽⁴³⁾」と叙述しているが、この場合の kṣānti は堪忍の忍である。しかし、成立の新しいとみられている『賢護分』では、「於⁽⁴⁴⁾深忍中無⁽⁴⁵⁾執着⁽⁴⁶⁾」となっているか

ら、これは慧の忍と云えるであろう。それでは『三卷本』中に慧の忍が全く説かれなかつたこと云うと、そうではない。

不用⁽⁴⁷⁾色求⁽⁴⁸⁾得⁽⁴⁹⁾法忍⁽⁵⁰⁾ 當⁽⁵¹⁾善調⁽⁵²⁾誦⁽⁵³⁾是三昧⁽⁵⁴⁾あるいは、

不⁽⁵⁵⁾猗⁽⁵⁶⁾俗事⁽⁵⁷⁾得⁽⁵⁸⁾法忍⁽⁵⁹⁾ 疾速⁽⁶⁰⁾無上大道行⁽⁶¹⁾と述べている箇所がある。

これらの「法忍」という記述からして、ここに云う忍は、堪忍の忍ではなく、慧の忍である。したがって『三卷本』に記されている法忍が、後代に付加されたものでなく、原典の通りであったとするならば、『三卷本』は、『道行』、『大明度』に比べて、「法忍」の思想に關しては、より一層進歩した經典である、と云うことができる。ともかく、『三卷本』には、法忍の語句が二箇所みられたにもかかわらず、無所從生法忍とせず、無所從生法樂となっていることも事実である。

さて、般舟三昧とは、經典に「現在佛悉在前立三昧」のことであると記述している如く、常に一心に諸仏、特に阿彌陀仏を憶念すると、遂に仏を目の前にありありと見ることができると三昧である。三昧中に諸仏が悉く前立するのは、あたかも幻師が幻の法を化作することくである。またその為には、雜念（豫計念）を生じてはならない。現出する法は從來する所も無く、從去する所も無い、と云う⁽⁴⁵⁾。この叙述は、現在仏悉在前立三昧、すなわち般舟三昧を空によって思想的裏付けをなそうとしているのである、と理解できる。その為には深く諸の經藏に入つて法樂に浸ること（樂於經中）を説いている。すなわち、速や

かに仏立三昧に入ることのできる五事中の第一として

菩薩有_レ五事。疾得_レ見_レ現在悉在_レ前立三昧_一。……何等爲_レ五。

一者案_レ於深經_一無_レ有_レ盡時_一……是菩薩逮_レ得無所從生法案_一。逮_レ得是三昧_一。⁽⁴⁶⁾

と。ここに無所從生法案と三昧の密接不離な關係が生じることになる。同じ用例を經典中で探すと、

善求_レ阿羅漢道_一者。不_レ得_レ於是見_一。現在佛悉前在立三昧中不_レ逮_一。無所_レ從來_一。生_レ法案_一於_レ中立_一。有_レ所著不_レ得_レ空_一。⁽⁴⁷⁾

また、經典の最後の部分には、

萬菩薩皆逮_レ得是三昧_一。皆逮_レ得無所從生法案_一。於_レ中立_一。⁽⁴⁸⁾

と記述する。したがって、このことから「無所從生法案」即「三昧」という道理が成り立つ。すなわち、『般舟三昧經』自身、三昧を得る爲には深く經藏に入り、空の法案に浸る必要性を力説したかったのである。

以上の事実から考えられることは、「無所從生法案」の觀念は、「般舟三昧」と限定はできないが、三昧と密接不離の關係から生じたと考えられる。「三卷本」中に、もっと具体的に三昧の内容を述べ、それが即ち無所從生法案なることを記述している。

自念佛無_レ所從來_一。我亦無_レ所至_一。自念三處。欲處。色處。無想處是三意所爲耳。我所念即見。心作佛。心自見。心是佛。心是恒薩阿竭。心是我身。心見佛。心不自知心。心不自見心。心有_レ想爲癡。心無_レ想是泥洹。是法無_レ可_レ樂者_一。皆念所爲。設使念爲_レ空耳。設有_レ念者亦了_レ無_レ所有_一。如是毘陀和。菩薩在三昧中立者所見如是。⁽⁴⁹⁾

「無生法忍」の成立について

以上のことを要約すると、仏を憶念するに從來するものもなく、我も至るところがない。すなわち、無所從生法を憶念するに、三界は心（意）の所産である。無識無想の心が仏を見る心であって、想を取る心は癡に由来する。無想の心がそのまま涅槃であり、空の法案に住する者（是法無可樂者。皆念所爲。設使念爲空耳。）である。三昧中に住する者の所見はかくの如くである、とする。無所從生法案がそのまま三昧の内容である。「小品系」にもよく似た叙述がある。『道行般若』中でも成立の最も古いと見られている「道行品」第一においては、次のごとくである。

如是爲無見。何以故。一切法無所從來亦無所持。菩薩摩訶薩一切持法不受字。是故三昧無有邊無有正。諸阿羅漢辟支佛所不能及知。菩薩摩訶薩三昧者。疾得作佛持佛威神。須菩提說是語。菩薩皆得阿惟越致字。前過去佛時得作佛。隨三昧亦不見三昧。亦無有三昧想。亦不作三昧。亦不念識三昧。亦不想識坐三昧。亦不言我三昧。已隨是法者無有疑。⁽⁵⁰⁾

と、無所從來の法（『無所從生法』・無念無想の三昧・三昧者の疾得作仏および得不退轉を説いている。しかし、「三卷本」に比較すると、『道行經』のこの箇所（道行品第一）には法案に相当する語句はない。ところが比較的成立の新らしいとみられている曇無竭菩薩品二十九に種々の三昧を列記しているが、その中に「諸經法悉明樂三昧」、「說無所從來解事三昧」と云った叙述がみられる。『大明度』法來門士品二十九の同じ箇所を見ると、同様に「諸經法明樂定」、「諸法無所從來解事定」がみられる。これらの語句の表現は、無所從生法案と三昧

の表裏一体の關係を思い起こさせる。一方『小品』曇無竭品二八の相当箇所を見ると、「諸法無生三昧」⁽⁵⁹⁾はあるが、法案を表す三昧はない。『佛母經』についても『小品』と同様である。従来より『般舟三昧經』と『道行經』には、密接な關係があつた、と指摘されている⁽⁶⁴⁾が、この事実からも初期の「小品系經典」である『道行』および『大明度』の、特に末尾の部分と三卷本『般舟三昧經』との特殊な關係が伺える。ともかく「無所從生法案」は以上の様な三昧とのかかわりの中から生じた、と考えられうる。ところで平川彰博士によると、「般舟三昧經」は阿彌陀仏信仰と關係があり、これに対して「般若經」は阿闍仏信仰を受け入れており、両者は元來べつべつの系列の經典であつたと指摘されている⁽⁵⁶⁾。しかし、前述した通り「小品系般若經」と「般舟三昧經」とは、ある一時期に接近しあつて、たがいに影響しあつたとみられている。その時期に「小品系般若」にあつた「無所從生法（『無生法』）」が「無所從生法案」に書き改められた可能性も考えられうる。しかし断定はできない。あるいはまた、別の可能性もある。すなわち、『道行般若』中の「無所從生法案」の記述箇所は、第十一・十三・十五・十六・十九・二十三の六つの各品に限られていて（『小品般若』は、その内一箇所無生法忍記述を欠いている）、全三十品中、第十一―二十三品という全体から見ると經典の中間部分に、その記述箇所は限られている（成立の古いとみられる初品及び成立の新しいとみられている二十六品以降は含まれていない）。このことは、「小品系般若經」成立の過程で、無生法忍の思想が初めて登場した時期を明らかにする重要な左証になるかもしれない。

ところで、現存する「般舟三昧經」には四本あるが、その内『大集經賢護分』は「三卷本」に比べて後代の作であることは、訳出年代や經典の内容からして明らかである。残る三本の制作年代順であるが、従来種々の説があつて定かでない。最近では色井秀護氏は一卷本『般舟三昧經』・「三卷本」・『拔陂經』・『賢護分』の順を唱えられ、これに対して静谷正雄教授は、新しい訳語「涅槃」を使用している「一卷本」は後代の作である説を支持されている⁽⁵⁸⁾。さらに桜部健博士は二度の論文に於いて「一卷本」と「三卷本」を嚴密に比較され「一卷本」の後代作を論証されている⁽⁵⁹⁾。これによってこの問題は決着が付いた感がある。のこる『拔陂經』と「三卷本」の順であるが、『拔陂經』に「便自計是法。譬如夢食。其如是觀便忍受別」⁽⁶⁰⁾と記述している文中で、「其のかくの如き觀、すなわち忍あつて（仏の記）別を受く」の忍は無生法忍のことであるから、無生法忍の展開の歴史からみるかぎり、無所從生法案を説く「三卷本」が『拔陂經』に先行するといえる。平川彰博士は『般舟三昧經』の現在形の成立を世紀一世紀末以後に設定されておられるから、無所從生法案は、その頃までに出来ていたことになる⁽⁶¹⁾。

四

つぎに「大品系般若經」の無生法忍について、考察する。それぞれの「大品系」中に記載する無生法忍に相当する語と、漢訳においては、訳者・訳出年代等を一覧にすると、次の通りである。

所従生法忍と訳出している。羅什の『小品般若』以降、無生法忍と訳しているが、これらは原語を同じくするから「小品系般若」においては、無生法忍の語句に関して、その訳出当初から実質的变化は認められない。無所従生法忍は、無所従生・法忍・忍(anuṣṭhita-dharmasūtra-kṣānti) の三つの語句に分けられるが、無所従生法忍は無所従生・法忍(anuṣṭhita-dharma-kṣānti) の二つに分解されうるから両者は異なった原語から訳されたと考えられる。ともかく右の表から伺えることは、「小品系般若経」の原典が誕生したころ、無生法忍の原語が anuṣṭhita-dharmasūtra に定まったと推定することができよう。

- ③ 「小品系」に於いて、竺法護が『般若鈔経』を訳出して(二六五～二七二)から羅什が『小品』を訳出する(四〇八)まで、一世紀以上の隔たりがあるが、その間に無所従生法忍(anuṣṭhita-dharmasūtra)から無生法忍(anuṣṭhita-dharma-kṣānti)へと語句の変化がみられる。一方、その一世紀間に「小品系」では、『光讚』・『放光』・『小品』の三本が訳出されていて、これらの原語はすべて anuṣṭhita-dharma-kṣānti である。したがって、「小品系」の無所従生法忍から無生法忍への移行は、「小品系」自身の変革と云うよりも、むしろ「小品系」からの影響によって書き替えられた可能性がある。

つぎに言えることは、「小品系般若経」では衆生忍と法忍の二忍を説いている。これも「小品系般若経」には、無かったことである。二忍とは、菩薩が人々から悪口罵言を浴びたり、瓦石刀杖をもって迫害

を受けても決して怒りの心を起こすことがない、菩薩のこの忍耐する心を衆生忍と云う。また菩薩は、さらに深い宗教的領域に進んで、害を加える者も菩薩もすべて空であるとさととり、これによって忍耐する心さえも空にしてしまう。これを法忍とよぶ。しかし、衆生忍・法忍の呼称は、『小品般若』になってからであり、それ以前の『放光』では、「一者忍辱二者無所従生法忍」といっている。実際、衆生忍＝忍辱、法忍＝無生法忍にはかならないのであって、忍辱と無生法忍は「小品系般若経」では関説されていなかったが、「小品系般若経」では忍辱ハラミツの中に組み込まれてしまったのである。『小品般若経』には無生法忍の作用として、「一切菩薩所断煩惱盡。是名断。用智慧知一切法不生是名知」と煩惱を断つ作用と一切法の不生を知る智慧の二つの作用をのべている。本来同じ kṣānti でありながら、べつべつの意味を持っていた忍辱(衆生忍)と慧の忍(無生法忍・法忍)は「小品系般若経」にいだって、見事に一つの思想に会通されている。前述した通り法忍には、定と慧の二つの性質があったが、無生法忍中の法忍にも煩惱を断って得られる定と、不生を知る慧の二種の作用があることがわかる。しかし、この場合には、慧としての意味が強い。

「小品系般若経」における無生法忍の第三の特色は、菩薩の階位との結びつきである。「小品系般若」においても、無生法忍の獲得は、菩薩の不退転と授記を得る位であった。「小品系」にあっては、この他に十地との関係を説いている。山田龍城博士によると、十地説には、三説あって、

① 般若大品類にあらわれた十地（其の十地）

② 本業經に説く十地

③ 華嚴の十地（但菩薩の十地）

の三つである。その内①と③のカッコで示したように、『智度論』は、『大品系般若經』の十地を「其地」と語り、「華嚴經」の十地を「但菩薩地」と云っている。⁽⁷⁴⁾其地とは、「声聞や辟支仏の階位をうちに含んで十地を組織したもの」であり、但菩薩地とは、「菩薩の修行階位のみで十地を組織したもの」である。⁽⁷⁵⁾したがって、「大品系」の其の十地は、声聞辟支仏の階位と対比せられた十地説、すなわちアビダルマの修道論を常に念頭においた菩薩の階位である。平川彰博士の指摘されているところによると、『智度論』の其の十地の解説では、第二地で菩薩は柔順忍（無生法忍の前段階）に到り菩薩の種姓を得、声聞は凡夫の最高位である四善根中の世第一法を得るといふ。第三の八人地で菩薩は無生法忍を得て菩薩位に入り、声聞は苦法智忍から、乃至道類智忍の十五心を成就して見道の預流向の位に至る。これは、大乘では無生法忍をさとして凡夫から菩薩の位に入り、声聞では聖者の位に至ることである。さらに第四見地で、声聞は十六心全部を成就して預流果に進み、菩薩は不退転に到る。以上が『智度論』の其の十地の解説から得られる無生法忍の理解である、と云う。⁽⁷⁶⁾

しかし、「大品系般若經」自身は、『智度論』の解説通りには、語っていない。「大品系」には、十地の名称を記していない、いわゆる無名の十地の説明と乾慧地等の名称を具えた十地の二つの記述があるが、『光讚』『放光』のころは、両者は同じであったとみられている。⁽⁷⁷⁾

「無生法忍」の成立について

ともかく無名の十地において、第七地の説明部分中、無執着が得られる二十法の一つに無生法忍が挙げられている。⁽⁷⁸⁾これは乾慧地等の十地では第七辟支仏地に相当する。また他の箇所では、このようにも云っている

一切阿羅漢辟支佛の果及び智は、是れ菩薩摩訶薩の無生法忍である。⁽⁷⁹⁾

と、預流向ではなく、もっと高位の阿羅漢果・辟支仏果が無生法忍である（『光讚』『放光』『大般若』二会では菩薩の忍）と言っている。しかし、つぎの叙述から『智度論』と經典の違いが理解できる。

須菩提は佛に白して言う。世尊よ、諸の聲聞辟支佛の無生法忍と菩薩の無生法忍は、何らの異りが有るのでしうか。佛は須菩提に告げられた。須菩提よ、須陀洹（＝預流）の若しくは智、若しくは断是れを菩薩の忍と名づける。斯陀含（＝一來）の若しくは智、若しくは断、是れを菩薩の忍と名づける。阿那含（＝不還）の若しくは智、若しくは断、是れを菩薩の忍と名づける。阿羅漢の若しくは智、若しくは断、是れを菩薩の忍と名づける。辟支佛の若しくは智、若しくは断、是れを菩薩の忍と名づける。是れ異（＝殊勝・viśeṣa）と為す。須菩提よ、菩薩摩訶薩は是の忍を成就して、一切聲聞辟支佛に勝れ、是の報得の無生忍中に住して、菩薩道を行じて能く道種智を得る。⁽⁸⁰⁾

ここで菩薩の忍と言うは無生法忍と同じである。さて、この説述から理解されることは、声聞の四向四果の聖者たちが獲得した智断はすべて菩薩にとって、無生法忍に相当すると言ふ。この点が菩薩乗が声聞

乘に比べて勝れた点であり、また独自性であるとする。なぜなら、声聞は四諦の十六行相を現觀して一六種、すなわち八忍八智という差別ある慧を考え出したが、菩薩乘は諸法実相を忍受するただ一相を説くからである。したがって、四向四果の慧はすべて無生法忍と同じであるから『智度論』では四向四果の最下限である預流向位に得無生法忍位を対応せしめ、第三地でこれを説いた。一方、「小品系」の經典中では最高位の辟支仏位で無生法忍を説明したので、第七地中に記述がみられたのである。

以上、「小品系般若経」の無生法忍について考察して来たが、それ以前の成立とみられる「小品系般若経」に比べて、「小品系」では一層アビダルマ教学を意識して菩薩道を嚴密に体系化しようとした。すなわちそれが「小品系」から分岐して増広拡大をしながら「小品系」が、かたちづくられてきた動機の一つではなからうか。その動きの一貫として、無生法忍の思想も整えられてきたと言える。すなわち、嚴密にして精緻なアビダルマ修道論中の八忍八智説に對抗し得て、しかも独自性ある菩薩の修道論上の慧として、無生法忍が考案された。ただし、これは「小品系」の新しい概念ではなく、「小品系」に説く無所從生法忍の考えを引き継いだものであった。無生法を法案と結び付けるのではなく、法忍と結びつけた。しかし、この忍はアビダルマからの借り入れである。諸法実相に基づく無生法にアビダルマの教理からの借用である忍を加える発想の動機は、アビダルマに對抗しうる菩薩道を完成しようとして、「小品系般若経」から分かれて増広拡大をつづける「小品系般若経」出現當時に求められるのではなからうか。しか

し、『般若鈔経』に云う無所從生法忍と『光讚』や『放光』に云う無所從生法忍とは、どちらが早く誕生したか決めがたい。「小品系」の無所從生法忍が、逆に無所從生法案に影響して、無所從生法案忍となった可能性もあるからである。ただし『小品』の無生法忍は、明らかに「小品系般若経」からの影響によって、書き換えられたのである。

〔註〕

- (1) 『法句経』(P. T. S., "The Dhammapadam" p. 57)
- (2) 『俱舍論』二三卷分別賢聖品 六の二、大正・二九、一一九頁中
- (3) 同右 一一九頁中下
- (4) 同右 一二一頁上以下
- (5) 同右 一二二頁中
- (6) nīṣyandena → nīsyandena に訂正
- (7) karma → dharma に訂正
- (8) 梵本『俱舍論』P、本 三五〇頁四行
- (9) 「十六心中忍は無間道。納斷惑得無能隔礙故。智是解脫道。已解脫惑得與離繫得俱時起故」『俱舍論』分別賢聖品 六の二、大正・二九、一二二頁上
- (10) 同右 分別智品 七の一、一三四頁中
- (11) 平川彰『初期大乘化教の研究』三二五頁
- (12) 同右
- (13) 桜部健「無生智と無生法忍」『佛教語の研究』五九頁
- (14) E. CONZ, "THE PRAJNAPARAMITA LITERATURE" 一〇一頁
- (15) 梶山雄一『般若経』一〇四～五頁
- (16) 赤沼智善『佛教教理史論』二三〇頁
- (17) 静谷正雄『初期大乘佛教の成立課程』四二～三頁

- (18) 『小品』中、無生法忍の箇所は以下の通り。①第十三、五五九頁中。②第一五、五六二頁下。③第一六、五六五頁下。④第二〇、五七二頁下。
⑤第二三、五七六頁下。
- (19) 『道行』大正八、四六四頁中
- (20) 『大明度』前同、五〇一頁下
- (21) 『道行』前同、四三四頁中、他
- (22) 同右、四五三下
- (23) 『大明度』前同、四九七頁上
- (24) 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』五八〇頁以下
- (25) 桜部健、前掲載書五六七頁
- (26) 中村元『仏教語大辞典』一一三頁の〔3〕
- (27) 『律藏・大品一』〔フツダの生涯』原始仏典一、歟部俊英訳四八頁〕
- (28) 『俱舍論』分別定品第八、前同、一四五頁中
- (29) 梵文『俱舍論』P、本 四三三頁 七〇一一行
- (30) 舟橋一哉『原始仏教思想の研究』第四阿含における解脱思想展開の一断面 二〇四―三二八頁
- (31) 『道行』大正八、四六三頁上。『大明度』同、五〇〇頁上。『般若鈔經』同、五三六頁上。『小品』同、五七二頁下。『大般若』四会、大正七、八四二頁中。『佛母』大正八、六五六頁上。梵本『八千頌』V、本、二〇二頁、一二―一四行。西藏訳『八千頌』北京版二卷、一五四頁 二一四―五。
- (32) 大正一三、九一四上・五上・九中
- (33) 大正一五、三五二頁下
- (34) 大正一二、一九四頁上
- (35) 大正一四、五一九頁上
- (36) 大正一〇、四四七頁下
- (37) 大正一三、九一五上
- (38) 同右 九一五頁中
- (39) 同右 八八九頁下

- (40) 同右 八九〇頁上
- (41) 藤原宏達『原始浄土思想の研究』二二九頁〔註〕2。平川彰『初期大乘仏教の研究』一一三頁
- (42) 大正一三、九一六頁下。『賢護分』のこれに相当するとみられる箇所には、「無處可著住於忍 但念思惟此三昧」または「無處染著安彼忍 但當受持此三昧」八八五頁下
- (43) 大正一三、九一二頁中
- (44) 同右 九一一頁下
- (45) 同右 九〇三頁下
- (46) 同右 九一五頁上
- (47) 同右 九一四頁上中
- (48) 同右 九一九頁中
- (49) 同右 九〇五頁下六頁上
- (50) 大正八、四二六頁下
- (51) 同右 四七六頁上
- (52) 同右 五〇七頁上
- (53) 同右 五八六上
- (54) 高田修『仏像の起源』四二八頁。高田修博士は、『道行』と『般若三昧經』に「仏の形像を作る」と、また「(悉)見十方諸仏三昧」と記述されている類似性から、両經には、密接な関係があったと主張されている。ただし梶山雄一博士は、『道行』と『般若三昧經』との関係を否定されている。すなわち、『道行』の仏像に関する記述は、支婁迦讖が訳出時に挿入したものとされ、また「得見十方諸仏三昧」の記述も、ただちに般若三昧と同一視できないと主張されている(『般若經』七八―九頁)。
- しかし、両經の類似する部分が『道行』においては、末尾に近い常啼菩薩の物語を説く部分に認められるから、この記述内容を支婁迦讖の挿入と考えるよりも、『道行』の二五品以降に相当する部分が新たに付加されたときに、『般若三昧經』の影響を強く受けたと、考えられないだろう。

うか。

(55) 『道行般若經』の二五品以降は、後代の付加とみなされている。平川彰

『初期大乘仏教の研究』一〇七頁。

(56) 同右 一〇八頁

(57) 色井俊護『般若三昧經の成立について』『印仏研』一一一

(58) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立課程』三〇二頁

(59) 桜部 健『般若三昧經管見——卷品と三卷本との関連について——』『仏

教研究論集——橋本芳契博士退官記念論集——、同『般若三昧經管見——

卷本と三卷本との関連について再説——』『同朋佛教』一二二(号)

(60) 大正一三、九二二中下

(61) 平川彰 前掲載書、一一五頁

(62) 大正八、『不起法忍』一一六二頁上。「無從生忍」——一九八頁中。「無

所從生法忍」——二一〇頁中

(63) 同右 七九頁上 他

(64) 同右 三八八上 他

(65) 大正七 三六五頁下 他

(66) 梵文『二万五千頌般若經』東大所蔵松濤目錄 No.

(67) 北京版十九、百三十一頁、五の六

(68) 西藏訳では、*nam-su-len-pahi bzod-pa* (北京版一九、一三一頁 四

一三〜四)

(69) 西藏訳: *chos-khons-chud-pahi bzod-pa* (同右)

(70) 大正八、一二二頁下

(71) 同右 三九〇下

(72) 山田龍城『大乘佛教成立論序説』二四〇頁

(73) 同右 二四一頁『智度論』四九、大正二五、四一一上

(74) 平川彰 前掲載書、三四四頁

(75) 同右 三四三頁

(76) 同右 三四四〜六頁『智度論』七五、大正二五、五八六頁上

(77) 同右 三四三頁

(78) 『大品般若經』大正八、二五七頁中。『放光般若經』同上、二七頁下。

『光讚般若經』一九六頁下。『大般若二會』大正七、八三頁中。梵文

『二万五千頌般若經』*Dutt* 本 二一六頁一八行

(79) 大正八、二二六頁上

(80) 同右 三九〇頁下〜九一頁上

(本稿は、浄土宗奨学会の昭和五十九年度研究助成に対する研究成果報告である)